

Le curé Meslier : un matérialiste cartésien ?

Le *Mémoire*¹ laissé par Jean Meslier à sa mort se présente comme une tentative systématique de miner l'influence de la religion et son alliance avec le pouvoir politique. Dans ce contexte, la philosophie matérialiste du curé des Ardennes, et sa rencontre avec le cartésianisme, dans les 7^e et 8^e preuves du manuscrit, correspond à un moment de radicalisation proprement philosophique : il ne s'agit plus d'utiliser, comme dans les six premières preuves, une conception maximaliste de Dieu (« tout puissant, infiniment bon, infiniment sage et infiniment parfait ») pour montrer la fausseté de toutes les religions, mais de ruiner l'idée de Dieu elle-même. Le caractère cartésien de la philosophie matérialiste proposée dans ces deux preuves a longtemps été admis², du fait que ce sont des auteurs cartésiens qui sont les principaux interlocuteurs du curé. Les 7^e et 8^e preuves du *Mémoire* constituent un long dialogue principalement avec *La Recherche de la Vérité*, citée dans la deuxième édition sans nom d'auteur³ (1678), et dans une moindre mesure avec la *Démonstration de l'Existence de Dieu* de Fénelon, suivie dans l'édition de 1718 que possédait Meslier (et qui a fourni la matière d'un *Anti-Fénelon* beaucoup plus concis) des *Réflexions sur l'Athéisme* du P. Tournemine. Je souhaiterais montrer que la notion de matérialisme cartésien implique deux décisions sur ce qu'est le cartésianisme (et plus généralement sur ce qu'est une école philosophique). Elle suppose d'une part qu'il soit possible d'isoler certains éléments doctrinaux comme proprement cartésiens, au détriment d'autres considérés comme accessoires. Elle implique d'autre part que soit inclus dans le cartésianisme un auteur qui ne s'en réclame pas mais qui en emprunte la conceptualité. Je me propose d'illustrer ces deux propositions en parcourant quatre thèmes à propos desquels Meslier s'est confronté au cartésianisme : la création, la preuve ontologique, l'origine du mouvement et l'âme.

1. Création et occasionnalisme

La possibilité de la création constitue l'amorce de la discussion avec Malebranche (II, p. 186). L'idée même de création répugne à Meslier : « créer, c'est faire quelque chose de rien, or il n'y a point de puissance qui puisse faire quelque chose de rien, donc il n'y a point de puissance de créer »⁴ (II, p. 209). Une objection surgit alors (on ne peut raisonner sur une puissance infinie comme sur une puissance bornée) qui contraint Meslier à examiner successivement si le temps, mais surtout l'espace, la matière et les vérités éternelles (thèmes qui engagent son rapport au cartésianisme) peuvent être créés, ce qui débouche chez lui sur une critique de la création continue.

L'argumentation de Meslier contre la création de l'espace fonctionne en deux

¹ *Mémoire des pensées et des sentiments de Jean Meslier*, in *Œuvres de Jean Meslier*, 3 volumes, Paris, 1970-1972. Pour alléger l'appareil de notes, les références sont intégrées dans le texte de cette contribution : le chiffre romain désigne le numéro du volume, suivi du numéro de page. Pour une bibliographie des études consacrées à Meslier avant 1972, voir III, p. 573-609. Pour la période suivante, voir la réédition récente du *Mémoire des pensées et des sentiments de Jean Meslier*, Soignies, 2007, vol. 1, p. 45-61.

² Le cartésianisme de Meslier a fait l'objet de discussions récentes. Serge Deruette, *Lire Jean Meslier, curé et athée révolutionnaire. Introduction au mesliérisme et extraits de son œuvre*. Bruxelles, 2008, p. 37 et suivantes. Thierry Ottaviani, « Influences et limites de la pensée cartésienne dans l'athéisme de Jean Meslier », dans E. Chubilleau et E. Puisais (dir.), *Les Athéismes philosophiques*, Paris, 2001, p. 79-104.

³ J. Deprun, « Meslier lecteur de Malebranche », II, p. 581-584. Meslier n'évoque que les malebranchistes (II, p. 241 – terme qu'il a lu chez Tournemine) mais jamais le nom de Malebranche.

⁴ Autre argument, celle de la régression à l'infini : « Pour un Dieu infiniment parfait qu'ils voudraient supposer et établir, il faudrait nécessairement qu'ils en reconnussent et qu'ils en admissent une infinité d'autres qui seraient toujours de plus en plus parfaits les uns que les autres, ce qui répugne entièrement à la droite raison. » (II, p. 170)

temps. 1) Seul quelque chose d'étendu peut créer quoi que ce soit car créer, c'est agir et pour agir, il faut se mouvoir ; mais dire que Dieu est étendu et a créé l'étendue serait contradictoire. 2) Reste dès lors que Dieu ne soit point étendu mais ait créé l'étendue ; mais alors

[s'il] est évident qu'il ne pouvait être en aucun lieu ni en aucun endroit, puisqu'il n'y avait encore aucun lieu ni aucun endroit où il aurait pu être, [...] il n'était donc nulle part ; or ce qui n'est nulle part n'est point, et ce qui n'est point ne peut créer aucune chose, donc le lieu, l'espace, l'étendue ne peuvent avoir été créés.⁵

Meslier mobilise ici deux thèses cartésiennes dont des apologistes avaient souligné le caractère potentiellement subversif : le nullibisme (toute chose est nécessairement quelque part) et le caractère infini de l'étendue⁶. En effet, nous ne saurions

effacer de notre esprit l'idée que nous avons d'une étendue infinie, cette idée seule que nous en avons et que nous ne saurions effacer de notre esprit est une preuve convaincante qu'elle est effectivement et qu'elle est véritablement infinie comme nous la concevons. (II, p. 410).

La même démarche permet de contester la création de la matière. Il serait contradictoire qu'un être matériel ait créé la matière dans son ensemble. S'il y avait deux matières, il n'y aurait pas de raison d'attribuer l'éternité à une matière plutôt qu'à une autre : « matière pour matière, c'est toujours matière, il n'est pas possible de concevoir et il n'est pas même absolument possible qu'une matière en puisse créer une autre » (II, p. 231). Enfin, un être immatériel n'a pu créer la matière : créer, c'est agir, pour agir, il faut se mouvoir, c'est-à-dire mouvoir des parties, ce qui est impossible à un être qui ne serait pas matériel ; seul un être matériel peut agir sur la matière.

Meslier affronte la thèse de la création des vérités éternelles en soutenant que la possibilité et l'impossibilité des choses ne dépendent d'aucune volonté. Certaines vérités sont immuables, éternelles et nécessaires, par exemple que deux et deux font quatre ou que le tout est plus grand que sa partie. Meslier en déduit que ces vérités ne peuvent avoir été créées. Il est en effet évident « que les choses sont d'elles-mêmes possibles ou impossibles, d'elles-mêmes, c'est-à-dire qu'elles tirent comme d'elles-mêmes et du fond de leur nature leur possibilité ou leur impossibilité, et cela indépendamment [...] de la puissance et de la volonté de toute autre cause. » (II, p. 195) Sur ce point, Meslier suit Malebranche, par lequel il a connaissance du débat sur la création des vérités éternelles⁷. A la thèse cartésienne selon laquelle « Dieu a créé ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume »⁸, le X^e Eclaircissement à *La Recherche* répond que « s'il n'était pas absolument nécessaire que 2 fois 4 fussent 8, [...] quelle preuve aurait-on que ces sortes de vérités ne seraient point semblables à celles qui ne sont reçues que dans quelques universités, ou qui ne durent qu'un certain temps ? »⁹.

⁵II, p. 221 : Meslier entend par lieu, espace et étendue des espaces de plus en plus grands : le lieu ne contient qu'un corps, l'espace en contient plusieurs et l'étendue est un espace sans borne. Voir aussi II, p. 236.

⁶Meslier n'a sans doute pas eu vent des discussions, animées notamment par Henry More (le premier auteur à avoir utilisé le mot « matérialiste » dans son sens moderne), autour de ce point de doctrine cartésienne. Voir G. Mori, « L'ateismo "malebranchiano" di Meslier : fisica e metafisica della materia », *Filosofia e Religione nella letteratura clandestina – Secoli XVII^e XVIII^e*, éd. G. Canziani, Milan, 1994, p. 153.

⁷Malebranche, *Œuvres complètes* [désormais OC], Paris, 1958, I, p. 444-445.

⁸Descartes à Mersenne, 15 avril 1630, *Œuvres de Descartes*, [désormais AT], Paris, 1996, I, p. 145.

⁹Malebranche, OC, III, p. 132.

Mais lorsqu'il aborde la question de l'origine du mouvement, Meslier utilise contre l'occasionalisme de Malebranche (lu comme une théorie de la création continue) cette critique de la création des vérités éternelles. La chose n'est possible que parce que Meslier part d'une conception de la causalité radicalement distincte de celle qu'on trouve chez l'oratorien. Pour Malebranche, il faut un lien nécessaire pour que l'on puisse parler de causalité. Meslier rétorque qu'il ne suffit pas que la nature d'un rapport soit ignorée pour qu'il soit permis de nier ce rapport mais qu'il faut qu'elle soit contradictoire ; l'expérience décide : « Quand on ne verrait aucune liaison nécessaire entre l'idée d'un corps et l'idée d'une force mouvante, il ne s'ensuit pas de là qu'il n'y en ait point ; l'ignorance où l'on est de la nature d'une chose ne prouve nullement que cette chose ne soit point » (II, p. 182). Le désaccord tient au réalisme Meslier. A la différence de Descartes, pour qui la vérité réside dans l'accord entre l'idée que nous avons d'une chose et son *essence*, Meslier fait de la vérité une adéquation entre l'idée et la chose *elle-même* (III, p. 255). Il s'ensuit 1) que les rapports causaux, quand bien même nous n'en connaissons pas l'origine ultime, sont dans les choses, et 2) que l'absence de lien nécessaire entre l'idée d'un corps et celle de son mouvement ne prouve en aucune manière que la matière ne tienne pas d'elle-même la force qu'elle a de se mouvoir (II, p. 185). Meslier accorde alors deux choses à Malebranche. 1) Ce qu'ils appellent tous deux « la force mouvante » n'est pas dans l'essence de la matière, mais en est une propriété séparable : « le mouvement n'est pas de l'essence des corps, mais seulement une propriété de leur nature. Si le mouvement était essentiel à la matière, ou de l'essence des corps, il est à croire qu'il y aurait une liaison nécessaire entre l'idée que nous avons des corps et leur mouvement »¹⁰. 2) Il n'y a pas de rapport nécessaire entre les actes de la volonté et les mouvements du corps, ou entre ceux-ci et certains états de l'âme. Cette idée, déjà exprimée dans les *Passions de l'âme* de Descartes¹¹, est illustrée par des exemples que Meslier reprend à Malebranche : on ne voit pas

de liaison nécessaire entre notre volonté et le mouvement de nos bras ou de nos jambes, nous ne connaissons pas même la nature, ni l'usage de ces ressorts cachés qui servent à faire remuer nos bras et nos jambes ; cependant, quoique nous ne les connaissions pas, tous ces ressorts ne laissent pas que de jouer du moment que nous voulons remuer nos bras et nos jambes, et on voit tous les jours que ceux qui connaissent le moins la construction naturelle de leur corps sont souvent ceux qui remuent le plus facilement et le plus adroitement leurs membres. (II, p. 183)

Mais ces deux concessions, jointes à une conception de la causalité qui lui est propre, permettent à Meslier de retourner contre Malebranche ses propres principes. D'abord en détournant la théorie des liaisons naturelles de son terrain initial (les rapports entre l'âme et le corps) pour l'appliquer aux rapports entre matière et mouvement. Ensuite en étendant les principes occasionnalistes au rapport entre Dieu et ses supposées créatures¹² : de même qu'il n'y a pas de rapport nécessaire entre la volonté que l'homme a de se mouvoir et le mouvement effectif de son corps, de même on ne peut trouver de rapport nécessaire entre Dieu et la matière. Citant deux pages de *La recherche de la vérité*, Meslier peut alors demander :

¹⁰ II, p. 242. Affirmations similaires dans l'*Anti-Fénelon* (III, p. 277, 283 et 285).

¹¹ Descartes, *Les Passions de l'Âme*, art. 44, AT XI, p. 361-362.

¹² G. Mori, « L'ateismo "malebranchiano" ... », article cité, p. 131, qui montre également que Meslier conjugue le dualisme issu de Descartes avec un principe lucrétien trouvé chez Montaigne (II, p. 233 et p. 245) sur l'impossibilité d'un rapport direct entre le corporel et l'incorporel.

Comment est-ce qu'un être qui serait essentiellement immuable et immobile pourrait mouvoir aucun corps ? Les cartésiens conçoivent-ils bien que cela se puisse faire ? Voient-ils qu'il y a une liaison nécessaire entre la volonté d'un tel être et le mouvement d'aucun corps ? Ne serait-ce pas une illusion plutôt qu'une véritable vision ? Qu'ils y pensent bien ! (II, p. 238)

Plus loin, retournant l'argument malebranchien selon lequel la volonté ne pourrait mouvoir le corps sans en pénétrer chacune des parties, Meslier soutient qu'il devrait en être de même entre le monde et Dieu, ce qui le conduit à interpréter l'occasionnalisme comme une divinisation (ridicule et absurde) de la matière (II, p. 262-263).

2. La preuve ontologique et l'idée d'infini

Cette interprétation de l'occasionnalisme permet à Meslier de construire sa métaphysique de la matière¹³, que résume cette thèse réitérée : « L'être en général et sans restriction, ou l'être infini, n'est autre chose que la matière » (II, p. 429), thèse énoncée au cours d'une discussion sur une page de *La Recherche de la Vérité* qui entendait apporter des éclaircissements sur la preuve ontologique présentée par Descartes dans la 5^e *Méditation*. Malebranche y affirmait :

l'idée de Dieu, ou l'idée de l'Etre en général, de l'Etre sans restriction, de l'Etre infini n'est pas une fiction de l'esprit, ce n'est point une idée composée qui renferme quelque contradiction, il n'y a rien de plus simple quoiqu'elle comprenne tout ce qui est et tout ce qui peut être. Or cette idée simple et naturelle de l'Etre ou de l'infini enferme l'existence nécessaire, car il est évident que l'être, je ne dis pas un tel être, a son existence par lui-même, et que l'être ne peut pas n'être pas actuellement, étant impossible et contradictoire que le véritable être soit sans existence. (II, p. 428)

Meslier semble d'abord refuser toute preuve ontologique en affirmant (II, p. 166) le caractère proprement inconcevable de l'être infiniment parfait (et non la spécificité du prédicat d'existence, comme le Gassendi des 5^e *Objections*). Mais curieusement, il approuve la suite de la preuve en admettant la possibilité de passer de l'idée à la chose, tout en reprochant à Malebranche « de confondre [...] l'être infini qui est avec un prétendu être infiniment parfait qui n'est point » et de « conclure [...] de l'existence de l'un l'existence de l'autre. » (II, p. 419) En affirmant que « l'être en général, l'être sans restriction, ou l'être infini, n'est rien d'autre que la matière », Meslier propose une formulation alternative de la preuve ontologique, étant entendu que cette nouvelle formulation a cessé d'être une preuve ontologique¹⁴. L'existence est bien renfermée dans l'idée d'être en général, d'être infini et sans restriction mais la matière étant la seule idée claire que nous ayons de cet être, elle seule existe.

Meslier est ici tributaire de la version malebranchienne de la preuve ontologique. Descartes démontrait l'existence d'un être intervenant continuellement à chaque instant dans la cadre de la création continuée. Malebranche démontre pour sa part l'existence d'un principe général d'existence rendant possible l'existence de tout être particulier, puisque « un être particulier et fini, tel que le corps ne peut être conçu universel et infini » (II, p. 428),

¹³ Cette dimension métaphysique est revendiquée par Meslier qui invoque « des arguments démonstratifs tirés des principes de métaphysique, des principes de philosophie et des principes de morale » (II, p. 150)

¹⁴ J. Deprun, « Meslier et la preuve ontologique » (II, p. 585-586).

restriction qui vaut à plus forte raison pour les esprits participant au Verbe. Meslier profite de cette inflexion pour construire sa métaphysique de la matière : il ne rejette pas l'idée que les choses ont une étoffe dernière et un principe général d'existence, mais il fait jouer ce rôle à la matière. Nous connaissons la matière chez Meslier comme nous connaissons Dieu chez Malebranche : par simple vue, avec cette différence que cette vue est sensible, et non plus intellectuelle. De surcroît, en reconnaissant que la matière est l'étoffe dernière de l'être, Meslier en vient à affirmer la nécessité d'une cause première, admise selon lui par tous les philosophes (II, p. 207). La répugnance de l'esprit devant une remontée à l'infini, déjà alléguée contre la création du monde et du temps (II, p. 170 et II, p. 212), sert à instituer la matière comme cause première :

en reconnaissant la matière pour première cause, pour l'être éternel et indépendant, on éviterait par ce moyen bien des difficultés insurmontables qui se trouvent nécessairement dans le système de la création, et par ce moyen on expliquerait assez facilement la formation de toutes choses. (II, p. 175-176)

Dans cette déclaration, l'argument de la moindre difficulté n'est peut-être pas le seul qui puisse être rapproché de Descartes. E. Gilson a en effet montré¹⁵ que Descartes dans les 5^e *Réponses* ne rejetait que la cause première *in fieri* (la nécessité dans une chaîne d'événements, d'un premier événement du même genre), et non la cause première *in esse* (la raison de l'existence même d'un événement ou d'une chaîne d'événements). En concédant aux « déicoles » la nécessité d'une cause première, Meslier se trouve ainsi sur des positions analogues à celles de Descartes : l'extension indéfinie de la matière empêche l'existence d'une cause première *in fieri*, mais une cause première *in esse* demeure nécessaire¹⁶. L'affirmation de l'existence d'une cause première *in esse* consiste à faire de la matière la raison de l'existence même de tout événement, de tout phénomène, et même de toute chaîne d'événements et de phénomènes. La matière est ainsi dotée de l'unité et de l'unicité d'un principe, elle cesse d'être décousue et les corps sont assimilés à des modifications de l'être : « Il est certain que nous ne sommes chacun de nous personnellement que de simples petites modifications d'être, et par conséquent nous ne sommes plus rien du moment que nous avons cessé d'être. » (II, p. 293) L'emploi réitéré (II, p. 188 et p. 205) de l'expression « modification d'être » rappelle Spinoza, dont le système était réfuté (mais de ce fait exposé) par les *Réflexions sur l'athéisme* du P. Tournemine, et cela bien que Meslier refuse dans l'*Anti-Fénelon* l'axiome spinoziste selon lequel il ne peut y avoir deux substances avec le même attribut (III, p. 347). L'*Anti-Fénelon* présente encore la matière comme un tout : « L'être en général et sans restriction, c'est-à-dire la matière ou la nature même en général, renferme véritablement et éminemment en elle-même toutes les espèces d'êtres possibles et ils y sont véritablement tous comme dans leur source » (III, p. 315). La matière est donc un être qui fait toutes choses « en prenant successivement lui-même toutes sortes de formes et de figures. » (III, p. 320) Certes, il s'agit d'un tout divisible, raison pour laquelle Meslier affirme un peu plus loin que « l'Etre par lui-même ne peut être qu'un, c'est-à-dire ne peut être qu'un amas ou

¹⁵ E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, 1967 p. 207.

¹⁶ Cette position permet de comparer Meslier et le Straton à qui Bayle fait dire dans la *Continuation des Pensées diverses* (*Œuvres diverses*, La Haye, 1727-1731, t. III, p. 339-348), que « tout principe d'ordre et de régularité » n'est pas exclu et qu'il admet au contraire l'existence d'une « nature nécessaire ». P. Rétat, « Meslier et Bayle : un dialogue cartésien et occasionnaliste autour de l'athéisme », *Le curé Meslier et la vie intellectuelle, religieuse et sociale à la fin du 17^e et au début du 18^e siècles – Actes du colloque international de Reims*, éd. R. Desné, Reims, 1980, p. 497-516. G. Mori, « Jean Meslier, stratonicien redivivus », *Materia actiosa. Antiquité, Âge classique, Lumières. Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch*, éd. M. Benitez et alii, Paris, 2000, p. 381-407.

qu'un composé de tout ce qui est et de tout ce qui a l'être » (III, p. 321) ; mais il n'en reste pas moins que « la matière ou la nature elle-même [...] est tout en tout et [...] fait tout en tout » (III, p. 332). Meslier fait ainsi tenir à la matière le rôle d'étoffe dernière des choses qui est celui du Verbe chez Malebranche. C'est en ce sens que la matière peut-être qualifiée d'être premier : « L'Etre est déterminé par lui-même à être ce qu'il est, c'est ce qu'il faut nécessairement dire du premier Etre ; si c'est la matière qui est ce premier Etre, il faut qu'elle soit déterminée par elle-même à être ce qu'elle est. » (III, p. 348) On a donc affaire à un athéisme malebranchien, mais dans lequel Malebranche est compris comme le sera Spinoza au siècle des Lumières, ou comme le comprenait Arnauld : quelqu'un pour qui Dieu n'est rien d'autre que la force qui meut les corps. Comme l'a noté P. Vernière¹⁷, il ne manque chez Meslier que l'expression « *causa sui* » pour que la transposition soit complète.

Tout le problème est alors de savoir quel est le statut de cette idée de matière chez Meslier. Dans une partie de ses démonstrations, Meslier utilise l'idée d'infini, dont il récuse la spécificité : « cette connaissance de l'infini n'est pas plus surnaturelle ni plus surprenante qu'aucune autre connaissance que nous ayons. C'est par le même esprit et par la même faculté de l'esprit que nous connaissons le fini et l'infini. » (II, p. 399 – passage dirigé contre Fénelon) Or, pour ôter tout aspect surhumain à l'infini, Meslier semble recourir à l'innéisme : la connaissance de l'infini « est comme née en nous, elle suit comme naturellement notre raison » (II, p. 403).

Le réalisme de Meslier joue ici à plein. L'idée claire nous est donnée par les sens et représente immédiatement son idéat : nul saut n'est requis pour passer de l'idée à la chose et de la chose à l'idée, ce qui contraint à fonder à la fois l'existence de la chose et la vérité de l'idée. L'idée ne sera alors qu'un épiphénomène de la matière : les choses sont éternelles, et les vérités avec elles. Quand bien même il n'y aurait rien, il serait encore vrai qu'il n'y a rien (II, p. 204). Le passage de l'idée à l'existence est donc banal, d'où parmi les vérités que la raison naturelle nous offre « l'existence de l'être, l'existence du temps et l'existence de l'étendue » (II, p. 245). On comprend aussi pourquoi Meslier ne démontre pas l'existence de la matière : chaque fois qu'il rencontre une quelconque forme d'immatérialisme ou de solipsisme, Meslier l'assimile à de la folie ou à un jeu de l'esprit (II, p. 186 ; III, p. 350-351). L'existence de la matière n'a pas besoin d'être prouvée : « on la voit, on la sent, on la trouve partout, elle est dans tous les êtres » (II, p. 176) ; « nous voyons clairement qu'il y a un monde » (II, p. 186). Le passage de l'idée à l'existence se trouve simplifié du fait que Meslier n'entre pas dans le problème de la représentation qui, chez les cartésiens, se posait pour toute perception – alors que pour le curé, il y a tout au plus des idées fictives, dépourvues de corrélat réel. La clarté d'une idée désigne ainsi sa déductibilité immédiate de l'expérience. En ce sens, la matière est elle-même source de vérités. Réciproquement, s'il est des vérités, ce qu'elles démontrent existe : si le tout est plus grand que la partie, alors il existe un tout de toute éternité (II, p. 203). La logique n'a aucune autonomie par rapport à la vérité factuelle. La vérité est dans les choses. Réaliste, Meslier n'est pas empiriste. Précisément à propos de l'idée d'infini, il avoue avec simplicité qu'il ne sait pas comment les connaissances naissent en nous :

nous ne comprenons pas, et nous ne saurions même comprendre comment nous pouvons former aucune pensée ni aucune connaissance, de sorte que la moindre de nos pensées ou de nos connaissances nous doit surprendre autant que la plus fine pensée et que la plus sublime connaissance que nous puissions avoir. (II, p. 406)

Ainsi, l'idée vraie repose tout autant sur le réel que le réel se déduit de l'idée vraie.

Pour penser la naturalité de l'idée d'infini, Meslier la place dans la continuité du fini,

¹⁷ P. Vernière, *Spinoza et la Pensée française au XVIII^e siècle*, Paris, 1954, p. 367.

ce qui s'explique par la restriction de l'infini au seul infini quantitatif. De ce qu'il y a une continuité de la *conception* du fini à celle de l'infini, Meslier déduit qu'il y a une continuité *réelle* du fini à l'infini, et donc que l'idée de perfection infinie est une fiction : « On ne saurait certainement nier que l'esprit ne fasse naturellement et très facilement ce progrès du fini à l'infini ; nous connaissons donc aussi naturellement et aussi facilement l'un que l'autre, et ainsi la connaissance de l'un n'est pas plus surnaturelle que la connaissance de l'autre. » (II, p. 401) Il n'y a pas d'infini positif, puisque l'idée d'infini naît de l'impossibilité de concevoir des bornes dans le temps, dans les nombres, dans l'étendue et dans la matière :

Si loin que l'on pourrait prétendre y concevoir une fin ou une borne, on conçoit néanmoins toujours clairement, et on conçoit même facilement qu'il y aurait toujours un au-delà desdites bornes et un au-delà de la dite fin, et par conséquent qu'il y aurait encore de l'étendue et même une étendue qui ne pourrait avoir de fin, et qui par conséquent serait infinie. (II, p. 400)

Sur ce point, Meslier rétablit d'ailleurs l'orthodoxie cartésienne¹⁸ contre Fénelon, raillé comme quelqu'un qui devrait s'étonner de voir le bout de son nez :

Le plus grand sujet de son étonnement et de son admiration en ceci est d'avoir l'idée de l'infini et de pouvoir le concevoir quoiqu'il ne soit qu'un esprit fini et borné, comme s'il n'avait rien conçu et qu'il ne dût jamais rien concevoir de plus étendu que son cerveau ! Et comme s'il n'avait jamais rien vu et qu'il ne dût jamais rien voir de plus étendu que ses yeux ! (II, p. 405)

Il n'y a donc pas d'objection à ce que l'idée d'infini soit naturelle, c'est-à-dire innée le plus souvent dans le langage de l'époque, à condition que l'on ne conçoive pas les idées innées comme des contenus positifs de pensée, à l'instar du Descartes des *Règles*, mais comme des dispositions, à l'instar du Descartes des *Notae in Programma*¹⁹ : « ces termes par exemple d'esprit, d'entendement et d'imagination ne signifient que la puissance ou la faculté que les hommes ont de penser, de connaître, de raisonner et d'avoir des opinions vraies ou fausses de ce qu'ils conçoivent. » (II, p. 298) Ainsi l'axiome scolastique cité par Meslier dans la 8^e preuve de son *Mémoire* (il n'est rien dans l'esprit qui n'ait passé par les sens) peut se concilier avec l'affirmation de l'innéité virtuelle de l'idée d'infini²⁰. Est innée la disposition à progresser du fini à l'infini, raison pour laquelle l'idée d'infini est dite « *comme* née en nous », elle suit « *comme* naturellement notre raison. » (II, p. 403 – je souligne)

Meslier doit reconnaître deux sortes d'infini : à l'extension infinie de la matière répond son infinie divisibilité, admise à la suite de Descartes. Mais il doit aussi affronter deux objections traditionnelles à la conception quantitative de l'infini : il ne peut y avoir plusieurs infinis dans un même infini et il n'est pas possible d'ajouter une certaine quantité à l'infini. Se réclamant de la clarté de l'idée d'infini, Meslier rétorque : « il y a évidemment [...] des infinités d'infinis dans la totalité de l'étendue et dans la totalité des nombres. »²¹ (II, p. 416)

¹⁸ Sur la contradiction que renferme l'idée de matière finie, voir Descartes à Morus, 15 avril 1649, AT V, p. 345.

¹⁹ Descartes, *Notae in Programma*, AT VIII B, p. 357-358 (cité par J. Deprun, II, p. 403).

²⁰ J. Deprun, « Meslier et l'héritage scolastique », *Etudes sur le curé Meslier, Actes du colloque international d'Aix-en-Provence*, éd. A. Soboul, Paris, 1966, p. 35-50.

²¹ On peut comparer cette position avec celle des *Essais sur la Recherche de la Vérité*, (éd. S. Landucci), *Studi Settecenteschi*, 6, 1984, p. 75 : « nous n'avons pas, à beaucoup près, une notion claire de l'extension ni de la divisibilité de la matière à l'infini » mais « nous sommes assurés par la géométrie de la vérité de l'une et de l'autre ».

En attribuant à la matière infinité, nécessité et éternité, Meslier s'éloigne de Malebranche et rétablit la position originelle du cartésianisme ; Malebranche, s'inquiétant, comme More avant lui et Fénelon après lui, de l'infinité accordée par Descartes à l'étendue matérielle, s'était empressé de distinguer l'infinité de l'idée d'étendue et la finitude de l'étendue matérielle elle-même²². Reste cependant que la matière de Meslier doit être capable de faire tout ce que faisait le Dieu de *La Recherche*, ce qui suppose une reconstruction du monde avec pour seuls ingrédients la matière et le mouvement.

3. L'origine du mouvement

Contre le finalisme naïf d'un Fénelon, Meslier s'appuie sur un passage de *La Recherche*²³ qui affirme que beautés et laideurs dans la nature sont le produit des seules lois du mouvement. Il souligne que « si Dieu [...] les avait mises dans un ordre différent de celui où elles se fussent mises par ces lois du mouvement, toutes choses se renverseraient et se mettraient par la force de ces lois dans l'ordre où nous les voyons présentement. » (II, p. 470) Trop heureux de pouvoir opposer un déicole à un autre, Meslier laisse toutefois de côté la remarque de Malebranche selon laquelle « les lois naturelles de la communication des mouvements ne sont que des suites des volontés immuables de Dieu, qui agit sans cesse d'une même manière »²⁴ pour l'accuser au contraire d'incohérence lorsqu'il refuse de reconnaître l'origine matérielle du mouvement (II, p. 474).

Une reconstruction du monde à partir des principes de la physique cartésienne est alors possible, mais qui reste tributaire de l'exposition malebranchienne de ces principes. Meslier reconnaît ainsi l'hypothèse des tourbillons (et le primat qu'elle accorde au mouvement rectiligne, contrarié par le plein et la pluralité des corps – II, p. 462-470) et l'infinie divisibilité de la matière²⁵. Quant à l'équivalence entre matière et étendue, Meslier la refuse au profit de l'hypothèse d'une étendue saturée de matière, ce qui exclut tout autant le vide – mais cette hypothèse est avancée avec une extrême prudence²⁶. S'il passe sous silence les lois cartésiennes du mouvement, c'est qu'elles étaient également tues par les premières éditions de *La Recherche de la Vérité*, où le primat du mouvement rectiligne supprimait les autres lois du mouvement et en faisait des conséquences des axiomes occasionnalistes. Meslier s'en tient donc au mouvement rectiligne sans aborder la conservation de la quantité de mouvement, ni la formulation du principe d'inertie comme continuation indéfinie des états de mouvement et de repos. Pourtant, Meslier soutient que le mouvement rectiligne « n'est essentiel à aucun corps », conséquence de ce que « le mouvement n'est essentiel à aucun corps ni à la matière ; il n'en est qu'une propriété » (III, p. 285). Si Meslier refuse d'attribuer le mouvement à l'essence des corps, c'est qu'il rejette la loi cartésienne exposée par Malebranche d'équivalence des états de mouvement et de repos : s'il est impossible de dire que le mouvement est de l'essence des corps, c'est que l'on voit que certains corps sont en repos (II, p. 185 et p. 242). Le mouvement n'est donc qu'une propriété séparable de la nature des corps.

²² Malebranche : « l'idée de l'étendue est infinie, mais son ideatum ne l'est peut-être pas. Peut-être n'y a-t-il actuellement aucun ideatum » (OC, XIX, Paris, p. 910).

²³ Lui-même s'appuyant sur Descartes, *Principes de la Philosophie*, III, 47 et IV, 1, AT IX., p. 126 et p. 201.

²⁴ Malebranche, OC, II, p. 344.

²⁵ Les atomes, qui sont « les plus petites parties de la matière » (III, p. 284) sont bien mentionnés mais... comme parties divisibles : « l'étendue [...] est nécessairement composée d'un nombre infini de parties divisibles que l'on peut pour leur petitesse appeler atomes » (III, p. 273).

²⁶ Matière et étendue semblent se distinguer comme le changeant et l'immuable : « Il est évident que la matière n'est pas immuable puisqu'elle se meut actuellement et qu'elle change à tous moments de modifications, de formes et de figures. Et c'est peut-être là une raison pourquoi on pourrait bien penser que la matière et l'étendue ne sont pas précisément la même chose, comme nos cartésiens le prétendent (II, p. 434) ; Meslier avait déjà suggéré cette thèse sans la développer (II, p. 230).

Pourtant, en supposant, conformément à la distinction qu'il fait entre les corps grossiers et la matière subtile, celle-ci s'étant toujours mue (III, p. 345), une certaine quantité de mouvement inhérente à la matière, Meslier aurait pu accepter cette loi²⁷.

De son aveu même, Meslier ne peut donc expliquer l'origine du mouvement :

Je sais bien qu'il n'est pas facile de concevoir ce que c'est précisément qui fait que la matière se meut, ni ce qui fait qu'elle se meut d'une telle ou telle manière, ou d'une telle ou telle force et vitesse. Je ne puis concevoir l'origine et le principe efficace de ce mouvement, je l'avoue ; mais je ne vois cependant aucune répugnance, aucune absurdité ni aucun inconvénient à l'attribuer à la matière même. (II, p. 180-181)

Ce qui chez Descartes était renvoyé à la création (Dieu créant simultanément la matière avec ses divisions et le mouvement – car seul le mouvement peut diviser l'étendue), est renvoyé par Meslier à son ignorance, limite de son matérialisme, mais aussi manifestation d'un profond refus rationaliste d'attribuer, sur un mode vitaliste, le mouvement à l'essence de la matière²⁸.

Enfin, Meslier ébauche quelque chose comme une loi de transmission du mouvement, avec des expressions proches de celles qu'employaient Descartes et Malebranche :

il faut que le plus fort emporte le plus faible et qu'il se fasse une communication de mouvement entre les corps puisqu'ils sont impénétrables ; et si on demande pourquoi ils sont impénétrables, c'est parce que telle est leur nature. (III, p. 279-280)

L'infinité des formes que peuvent prendre les agrégats issus des rencontres entre les parties de la matière suffit pour rendre compte des choses inertes, mais qu'en est-il des corps vivants, pour lesquels Meslier, toujours soucieux de ne rien laisser au finalisme, doit se contenter des rudiments de physique légués par Malebranche ? C'est sans doute dans les efforts produits par Meslier pour rendre compte de la formation des espèces vivantes qu'apparaît le mieux son originalité, qui consiste notamment à risquer un prolongement de l'action des lois du mouvement sur le terrain de la physiologie à travers une théorie du fraying.

Du fait que Meslier évoque dans ce cadre des mouvements irréguliers, on a pu soupçonné son « cartésianisme » de n'être qu'un naturalisme déguisé²⁹. Il est vrai que Meslier procède à une distinction entre « les choses qui sont les plus réglées et les plus constantes dans leurs mouvements et dans leurs effets » et « les choses qui dépendent du hasard et de la fortune » (II, p. 387 et p. 385) et qu'il reconnaît qu'une même cause ne produit pas « les mêmes effets, ou [...] pas toujours de même façon, mais tantôt d'une façon tantôt d'une autre. » (II, p. 448) Mais ces mouvements irréguliers, loin d'être exceptionnels, sont présents « dans toutes sortes d'êtres ou de composés qu'il y a dans la nature » (II, p. 447-448, et aussi II, p. 265). Surtout, il est possible de rendre compte de ces mouvements sans sortir du cadre de la physique cartésienne³⁰. Lorsque Meslier parle de hasard, il désigne le plus souvent (comme Malebranche) l'absence de finalité, « concours aveugle et fortuit des causes

²⁷ L'agitation continue de la matière subtile était d'ailleurs soutenue par Descartes, Lettre à Mersenne, 25 décembre 1639, AT II, p. 635.

²⁸ G. Mori, « L'ateismo "malebranchiano" ... », article cité, p. 139. Au contraire, dans les *Essais sur la Recherche de la Vérité* (édition citée, p. 80), la loi d'équivalence des états de mouvement et de repos permet que le mouvement soit dit essentiel à la matière (voir aussi l'introduction de S. Landucci, p. 23-32).

²⁹ M. Benitez, « Le monde de Jean Meslier, entre le naturalisme et la mécanique », *Actes du Septième congrès international des Lumières*, Studies on Voltaire and the eighteenth century, n° 263, Genève, 1989, p. 554-557.

³⁰ G. Mori, « L'ateismo "malebranchiano" ... », article cité, p. 139-144.

nécessaires et privées de raison » (II, p. 437) ; et lorsqu'il l'évoque comme absence de nécessité, c'est pour en nier le rôle : « ce n'est pas le hasard qui a fait l'univers ; il est de lui-même ce qu'il est comme les déicoles disent que Dieu est de lui-même ce qu'il est. » (III, p. 235) Il semble difficilement concevable que les mouvements irréguliers aillent contre des lois que Meslier qualifie par ailleurs comme « inviolables » et « naturelles » (III, p. 279-280). Dans la théorie mesliériste du frayage, la régularité de départ n'est problématique que si l'on considère Meslier comme un partisan de l'aristotélisme scolastique, car elle découle des lois cartésiennes du mouvement. Il n'y a irrégularité de ces mouvements que vis-à-vis du cours ordinaire de la matière chez des espèces déjà formées. Les mouvements irréguliers ne sont pas hasardeux, si l'on entend par là qu'ils contreviennent aux lois du mouvement ; ils ne le sont qu'en tant qu'ils sont dénués de finalité. En témoignent les exemples de mouvements irréguliers avancés par Meslier. Ainsi, l'eau

se fait et se forme naturellement et aveuglément depuis sa source jusqu'à sa fin un[e] espèce de chemin et de canal qu'elle suit toujours régulièrement [...] à moins qu'il ne survienne fortuitement dans son lit ou canal quelques empêchements, comme quelques amas fortuits de bois, de pierre ou de terre qui pourraient y tomber [...] et boucher par ce moyen son chemin ordinaire. (II, p. 449)

L'irrégularité résulte donc de « quelques obstacles ». Un autre exemple, celui de la boule qui suit une certaine trajectoire jusqu'à ce qu'un obstacle lui en fasse prendre une autre (II, p. 451-452), suggère que l'irrégulier relève des mêmes lois que le régulier et peut y être réduit par l'analyse comme le complexe au simple. Dans le vivant, ces mouvements irréguliers consistent en la présence d'obstacles, dans un mouvement trop faible ou trop rapide, trop violent et trop déréglé des parties de la matière, ou dans ce que celles-ci sont en trop grand nombre (II, p. 453). Meslier a probablement emprunté cette notion à Malebranche, qui parlait de mouvements irréguliers à propos du flux des esprits animaux sans pour autant remettre en cause le modèle mécaniste d'explication du monde. Les mêmes lois qui expliquent la régularité des espèces expliquent aussi l'existence des monstres, donc de l'irrégularité biologique. La reconnaissance des mouvements irréguliers vise ainsi davantage à détruire la téléologie que l'idée d'ordre du monde.

4. La matérialité de l'âme

Reste alors à rendre compte de l'âme. S'agissant, en premier lieu, des rapports entre l'âme et le corps, Meslier mène dans la 8^e preuve une sorte de réfutation occasionnaliste de Malebranche. Après une nouvelle citation de *La Recherche de la Vérité* mettant en évidence la correspondance entre modifications du corps et éveil de pensées et de sensations dans l'âme, Meslier se met à poser aux cartésiens des questions que Malebranche n'aurait pas rejetées :

Je leur demanderais volontiers maintenant s'ils conçoivent bien qu'aucune modification de matière puisse naturellement causer et former dans un esprit, c'est-à-dire dans une substance spirituelle [...] aucune pensée ? ou aucune sensation ? Quel rapport ? ou quelle liaison nécessaire ? y a-t-il entre une modification de matière et [...] un être qui n'a ni corps, ni parties ni étendue aucune ? (III, p. 70)

Pour avoir lui-même utilisé cet argument contre l'action de premiers moteurs sur la matière

(II, p. 255), Meslier sait que les cartésiens ont affirmé, sous le nom de *quod nescis*, l'impossibilité de concevoir les rapports entre une volonté ou une passion de l'âme et un mouvement du corps, impossibilité qu'il utilise ici pour acculer les cartésiens à l'absurde. Bien entendu, il lui a fallu pour cela détourner le texte de Malebranche sur les liaisons naturelles. *La Recherche de la Vérité* admettait qu'il y avait des liaisons *naturelles* entre des modifications du corps (les traces cérébrales) et des pensées de l'âme tout en refusant l'existence de liaisons *nécessaires*, mais soutenait que la naturalité de ces liaisons était l'œuvre de Dieu. Pour Meslier, cette correspondance montre que l'âme dépend du corps, et donc qu'elle est matérielle (III, p. 74-75). Ce n'est donc que pour mettre les cartésiens en difficulté que Meslier accepte le *quod nescis*, en affirmant que « l'alliance de l'esprit avec le corps consiste dans une correspondance mutuelle et naturelle des pensées de l'âme et des traces du cerveau, quoique l'âme n'ait aucune connaissance de ces traces et de ces esprits animaux » (III, p. 70). Nos actions dépendent de nos volontés ; nous ne savons pas comment cela se produit, mais nous pouvons affirmer qu'il y a une liaison, non nécessaire, mais naturelle (et de ce fait matérielle) entre l'âme et le corps. On se rappelle que le fait de ne pas apercevoir de liaison nécessaire entre deux choses n'est pas une preuve qu'il n'y ait pas de relation du tout (II, p. 183). Mais surtout

si nous ne pouvons comprendre comment ou de quelle manière la pensée, la connaissance et le sentiment se forment en nous, il semble au moins que nous pouvons concevoir la raison pourquoi nous ne le pouvons pas comprendre, et la raison même pourquoi nous ne le devons pas comprendre. (II, p. 406)

En effet, selon ce que Jean Deprun a nommé « la règle d'occultation des principes »³¹, de même que la main ne peut s'empoigner elle-même ni l'œil se voir lui-même, la pensée ne saurait se connaître elle-même dans la mesure où elle est le principe de toute connaissance, de même que l'œil est le principe de la vue et la main le principe de « tout empoignement » (II, p. 407). Il n'y a donc pas plus de raisons de s'étonner de notre ignorance à ce sujet que « de ce qu'un homme de bon appétit qui avalerait facilement des bons et friands morceaux de viande, ne pourrait lui-même avaler sa langue ». (III, p. 74) La sortie dans l'ignorance évite ici la sortie dans le mystère, au prix d'une rupture avec l'idée cartésienne selon laquelle l'âme est plus aisée à connaître que le corps. En revanche, Meslier tire abondamment parti de la purification cartésienne de la *res cogitans*³² pour expliquer la vie et le mouvement des corps à partir des seules propriétés de l'étendue matérielle. Si Meslier affirme d'autre part que « l'âme est quelque chose de réel et de substantiel, puisqu'elle anime le corps et qu'elle lui donne la force et le mouvement qu'il a » (III, p. 13), c'est qu'il la considère comme matérielle.

S'agissant en effet de la nature de l'âme, Meslier semble osciller entre « une théorie corpusculaire de l'âme », empruntée à Lucrèce (cité à travers Montaigne) et affirmée à deux reprises (III, p. 44 et p. 246)³³, et une « théorie globaliste de la pensée »³⁴ trouvée chez Thomas d'Aquin (III, p. 44), selon laquelle « c'est l'homme entier qui pense, et non autre chose » (III, p. 19). Cette dernière théorie, nettement plus présente (III, p. 87, p. 248 et p. 351), vise à répondre à une objection cartésienne : si elles étaient de simples modifications de la matière, pensées, désirs, volontés et affections de l'âme seraient « des choses rondes ou

³¹ J. Deprun, « Meslier et l'héritage scolastique », article cité, p. 44-45, sur l'usage de l'axiome scolastique *principium meriti non cadit sub merito* (II, p. 408).

³² Voir par exemple l'évacuation dans *Les Passions de l'Âme* de l'idée que le corps pourrait tenir sa vie de l'âme (AT XI, p. 330).

³³ Théorie aussi soutenue par l'auteur anonyme du traité clandestin *L'Âme Matérielle*, éd. A. Niderst, Rouen, 1969, p. 170.

³⁴ J. Deprun, « Meslier entre Lucrèce et saint Thomas » (III, p. 371).

carrées » (III, p. 28). Jean Deprun a tenté de montrer que les deux thèses n'étaient pas incompatibles : l'âme matérielle est une cause d'animation qui donne au corps la vie, la pensée et le mouvement, et qui a pour effet des qualités qui n'appartiennent qu'au tout, homme ou animal dans son entier, qui est ainsi plus que la somme de ses parties (III, p. 371-373). Il y aurait donc lieu d'opérer une distinction entre une cause, descriptible en termes d'étendue et de matière subtile, et un effet global qui ne serait « ni rond ni carré ». Meslier ne renonce donc à la purification cartésienne de la *res cogitans* que pour proposer une physique de l'âme fondée sur des principes cartésiens. S'il nie explicitement que la pensée soit l'essence de l'âme, puisque l'âme ne cesse pas d'être lorsque nous dormons « d'un doux, d'un tranquille et profond sommeil » (III, p. 58) en ne pensant à rien (comme d'ailleurs le mouvement n'était pas essentiel à la matière), il utilise l'abîme creusé par Descartes entre l'âme et le corps pour acculer Malebranche et Fénelon à l'absurde, et tire finalement parti du rejet dans le corps des fonctions d'animation pour penser une âme matérielle qui les réintègre.

Ce n'est finalement qu'à propos de l'âme des bêtes qu'on trouve chez Meslier une position expressément hostile au cartésianisme. Meslier a accès à la version malebranchienne de la théorie des animaux-machines³⁵, qui affirme que « dans les animaux, il n'y a ni intelligence ni âme comme on l'entend ordinairement ; ils mangent sans plaisir, ils crient sans douleur, ils croissent sans le savoir, ils ne désirent rien, ils ne craignent rien, ils ne connaissent rien » (III, p. 66 et p. 92). Il faut rappeler que la théorie des animaux-machines divise aussi bien les tenants de la religion chrétienne que ses adversaires. Parmi les premiers, certains défendent le caractère exclusivement humain de l'âme (ainsi Fénelon dans sa *Démonstration*), quand d'autres, craignant qu'on ne passe de l'animal-machine à l'homme-machine, font valoir, dans la lignée de l'aristotélisme, que les animaux ont une âme d'une autre nature que la nôtre, intermédiaire entre celle des plantes et celle des hommes. Parmi les seconds, certains tentent d'étendre le modèle de l'animal-machine à l'homme³⁶, mais d'autres, comme l'auteur de *L'Âme matérielle*, reconnaissant la réalité de l'âme, réfutent la thèse cartésienne pour montrer que les animaux ont une âme matérielle, ce qui permet d'inférer la même chose pour l'homme. Meslier pourrait entrer dans cette dernière catégorie si, comme les auteurs des Lumières, il n'interrogeait l'âme des bêtes que pour expliquer celle de l'homme. Mais précisément, ce n'est jamais le cas. Meslier défend la matérialité de l'âme humaine et, *par ailleurs*, soutient que les bêtes ont une âme. Ce sont des motifs moraux qui commandent l'attaque contre la théorie des animaux-machines et l'exigence que les cartésiens « soient condamnés à faire amende honorable » (III, p. 104). La condamnation de la « détestable doctrine » se fonde sur l'expérience, notamment celle des paysans pour lesquels les animaux sont des compagnons de travail (III, p. 99). Si Meslier souligne que les bêtes ont comme nous des yeux pour regarder, des dents pour manger ou encore un cerveau pour penser (III, p. 93-94), c'est moins pour en tirer des conclusions sur l'humanité que pour faire valoir une communauté d'expérience qui fonde la sympathie pour les animaux. Meslier rompt le plus radicalement avec le cartésianisme sur la question du langage animal. Pour lui, les bêtes ont « un langage naturel » (III, p. 94) qui leur permet de s'entretenir les unes avec les autres lorsqu'elles sont de la même espèce et présente l'avantage, comparé à celui des hommes, de ne pas être équivoque ni plein « de déguisements, et de duplicité, et de fourberie » (III, p. 95).

Conclusion : un dogmatisme de l'idée claire

³⁵ Descartes, pour sa part, refusait que les bêtes aient « quelque âme semblable à la nôtre » (Lettre à Morus, 5 février 1649, AT V, p. 276) et affirmait que les bêtes n'ont « point de raison, ni peut-être aussi aucune pensée » (*Les passions de l'âme*, AT XI, p. 369).

³⁶A. Thomson, « Meslier et La Mettrie », *Le curé Meslier et la vie religieuse, intellectuelle et sociale à la fin du 17^e et au début du 18^e siècles*, éd. R. Desné, op. cit., p. 467-484.

Il n'y a donc de matérialisme cartésien que pour autant qu'on considère que reste cartésien un auteur qui fait jouer des parties du système contre d'autres. Il faut souligner pour conclure ce qui sépare radicalement Meslier du cartésianisme : son dogmatisme de l'idée claire. Même son « *cogito* matérialiste »³⁷ ne consiste pas à prouver l'existence de l'être matériel, mais à passer immédiatement de la conscience que j'ai d'exister comme être matériel à l'existence de l'être matériel en général. On ne trouve pas davantage chez lui cette critique des qualités secondes présente aussi bien chez Malebranche que dans nombre de textes philosophiques clandestins de l'époque³⁸. La confiance absolue de Meslier en la validité des idées claires se double d'une confiance tout aussi absolue en la validité de nos sensations. Cette confiance constitue un point de départ, elle n'est pas l'objet d'une construction passant par l'épreuve du doute. Le dogmatisme de Meslier est tributaire de *La recherche de la vérité*, où l'expérience du doute n'est pas reprise, où le Cogito occupe une place marginale, tout autant que les hypothèses du Malin Génie et du Dieu trompeur³⁹. Sans reprendre la conception malebranchienne de la raison qui mitigeait ce dogmatisme, Meslier accepte l'ordre malebranchien, dont il sape les fondations théologiques en restaurant une nature source de vérités. Sur ce point, il peut être rapproché de cartésiens empiristes⁴⁰ auxquels Malebranche demandait de définir ce qu'était la raison, suggérant que tout le système de l'occasionalisme en découlait. S'il reconnaît dans les cartésiens « les plus sensés et les plus judicieux d'entre tous les philosophes déicoles » (II, p. 471), Meslier est davantage un auteur qui *use stratégiquement* du cartésianisme pour étayer son matérialisme qu'un cartésien qui serait conduit au matérialisme pour des raisons immanentes⁴¹ à la doctrine cartésienne.

Jean-Christophe Angaut
Maître de conférences de philosophie – ENS Lyon

³⁷ J. Deprun, « Le “cogito matérialiste” de Meslier » (III, p. 367-371).

³⁸ Voir l'introduction de S. Landucci à N. Fréret, *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, Florence, 1986, p. 106.

³⁹ J. Deprun, « Meslier, lecteur de Malebranche » (II, p. 584).

⁴⁰ G. Mori, « L'ateismo “malebranchiano”... », article cité, p. 158.

⁴¹ L'hypothèse d'un matérialisme contenu en germe dans la pensée de l'oratorien, et d'une immanence du système de Meslier à celui de Malebranche, a été défendue par F. Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, 1974, p. 124, p. 189, p. 444 et p. 517, et par J. Deprun, II, p. 581-584, et discutée par G. Mori, « L'ateismo “malebranchiano”... », article cité, p. 126-128.